

# Spiritualität – Modewort oder Zeichen der Zeit

Ein Kapitel moderner Pneumatologie

Josef Sudbrack, München

Kein Wort aus dem christlichen Umfeld hat während der letzten Jahrzehnte in der breiten Öffentlichkeit so viel an Boden gewonnen wie „Spiritualität“. 74 meist nichtchristliche Bücher mit dem Substantiv im Titel weist das „Verzeichnis lieferbarer Bücher“<sup>1</sup> aus; weitaus mehr tragen entsprechende Adjektiva im Titel; es gibt einen „Spirituellen Taschenkalender“<sup>2</sup> von undifferenzierter Religiosität; kaum zählbare Aufsätze umkreisen dieses Wort: Modewort oder Zeichen der Zeit?

Bekannt wurde das Substantiv im französischen Katholizismus. *Auguste Saudreaus* „Handbuch der Spiritualität“ (1917) oder *Pierre Pourrats* mehrbändige „Geschichte der Spiritualität“ (deutsch 1918 ff) markieren den Weg. Das Standardwerk, „Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique“ (seit 1932) ist mit dem 17. Registerband endlich vollendet.

Im deutschen Sprachbereich setzte sich der Begriff verspätet durch. „Geist und Leben“ erwähnt ihn im Registerband (1926–1957) von 1960 noch nicht; der Registerband (1958–1987) von 1989 gibt ihm breiten Raum. In der evangelischen Kirche griff es die 1979 erschienene Studie der „Arbeitsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland“ auf: „Evangelische Spiritualität“. Hans-Martin Barth schrieb 1993 eine gut informierende Zusammenfassung. Das Sammelwerk der „Geschichte der Spiritualität“ I–III (1993–1997) aber fand kaum deutsche Autoren. Inzwischen aber häufen sich entsprechende Angebote bis zu der groß angelegten Tagung der Kölner Melanchthon-Akademie von 1997, 2.–5. Oktober: „Spiritualität, Orientierung, Klärung, Vertiefung“.

Der „Große Brockhaus“ markiert den Übergang ins Säkulare. In seiner 17. Auflage von 1973 heißt es noch: „Christliche Frömmigkeit, insofern sie das unter Mitwirkung des Menschen vollzogene Werk des Geistes Gottes ist. Weiterhin ist mit Sp. die personale Aneignung der Heilsbotschaft gemeint.“

---

<sup>1</sup> Band VII. Frankfurt 1997, 14920f; zum Ganzen vgl. meine in Kürze erscheinende Arbeit: *Spiritualität – im christlichen Kontext* (Echter Verlag).

<sup>2</sup> Im Hugendubel-Verlag. München 1997. Vgl. das verschwommene, nichtssagende Reden von Spiritualität in: *Göttinnen und Priesterinnen. Facetten feministischer Spiritualität*. Gütersloh 1995.

In der 19. Auflage von 1993 klingt es allgemeiner: „Eine vom Glauben getragene und grundsätzlich die gesamte menschliche Existenz unter den konkreten Lebensbedingungen prägende ‚geistige‘ Orientierung und Lebensform.“ Eine nächste Auflage wird das Wort „Glauben“ tilgen.

Denn der Begriff ist zum Lieblingswort der Esoterik geworden. Ken Wilber<sup>3</sup> hebt ihn auf wissenschaftliche Basis. Er spricht von „prae/trans-Rationalität“: „Echte Spiritualität ist vor allem ein Maß der Tiefe, ein Aufdecken von Tiefe. In der Verneinung Gottes durch die Vernunft ist mehr Spiritualität als in der Bejahung Gottes durch den Mythos, und zwar weil diese Verneinung mehr Tiefe hat. Und das Transrationale deckt noch mehr Tiefe oder GEIST auf als Mythos oder Vernunft.“ Man spricht auch von „Transpersöner Psychologie“, wozu ihr wohl bedeutendster Vertreter, Stanislav Grof<sup>4</sup> schreibt: „Spiritualität“ behandle „eine wichtige Dimension der menschlichen Psyche und des universalen Plans“: also der seelischen Tiefe und der Struktur des Kosmos.

Aus dieser Sicht<sup>5</sup> hat „Spiritualität“ zwei Anliegen: Es geht um den positiven Sinn des Lebens, der Wirklichkeit – was aber nicht in dogmatischer Eindeutigkeit zu umreißen und institutionell zu verwalten ist, sondern freischwebend bleiben muß. Es geht um die Vernetzung von Mensch und Welt zur Einheit – unter Auflösung der Subjekt-Objekt-Spaltung von Bewußtsein und Sein: „Atman ist Brahman“ nach hinduistischer Tradition.

### *Der biblische Ursprung des Wortes*

Das Wort aber stammt aus dem Christentum. Paulus benutzt das Adjektiv (Adverb) „pneumatikos“ mehr als zwanzigmal. Am provozierendsten und in gewisser Nähe zur Esoterik am Anfang des 1. Korintherbriefes: „Wir haben nicht den Geist (pneuma) der Welt empfangen, sondern den Geist (pneuma), der aus Gott stammt. Ein natürlicher Mensch nimmt die Dinge des Geistes (pneuma) Gottes nicht an. Der Geistbegabte (pneumatikos) beurteilt alles, ihn vermag aber niemand zu beurteilen.“ Was isoliert arrogant klingen mag, trägt im Zusammenhang ein anderes Gesicht. Denn Paulus geht es, wie Gerd Theißen<sup>6</sup> analysiert, um „das Geheimnis“, das vom „Geist“ offenbart einfachhin Jesus ist, „und zwar als der Gekreuzigte, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, für die Berufenen selbst aber Christus als Gottes Kraft und Weisheit.“

Nur in der Erniedrigung Jesu hat die steile Behauptung von der Geistbe-

<sup>3</sup> *Eros, Kosmos, Logos*. Frankfurt 1996, 158ff, 660. Bd.I. einer umfangreichen Trilogie.

<sup>4</sup> In *Esoteria*, 1997, Nr 11, faßt er so seine Intention zusammen.

<sup>5</sup> Vgl. *GuL* 70 (1997) 323–336: *Esoterik als Religion, Eine Herausforderung*.

<sup>6</sup> In: *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*. Göttingen 1983.

gabung, die alles beurteilt und von niemandem beurteilt wird, recht. Nur in der Spannung zur sinnlosen Grausamkeit des Kreuzes entfaltet die Bibel den Sinn des Geistes und den Reichtum der Geisterfahrung<sup>7</sup>.

Dieser Reichtum aber ähnelt dem Lieblingswort *Hildegards von Bingen* „Viriditas“, Grünkraft Gottes:

- In den biblischen Sprachen ist das Wort „Geist“ dem Phänomen von Wind und Atmen entlehnt, bezeichnet zugleich das Auf-und-Ab der Jahreszeiten wie die Ausgießung des Geistes in das Herz des Menschen (Ps 104, 30).
- Geist gilt ebenso Gott in seiner Ganzheit (Joh 4,24) wie Christus (2 Kor 3,17), wie oftmals erahnt dem „Dritten“ zwischen Vater und Sohn.
- Gottes Geist bringt – wie ein Adler als Schöpfungsmacht über dem Chaos schwebend – Heil, stürzt er sich auf die Richter, ist Wirkmacht der Königs-salbung und wird einmal auf dem Messias ruhen (Jes 11,2).
- Die Propheten sprechen aus Geisteskraft; – die frühen in ekstatischer Be-geisterung; die klassischen vom Wort getroffen und von „Gottes Hand“ berührt; einmal wird das ganze Volk Gottes in Geisteskraft sprechen.
- Petrus greift an Pfingsten diese Verheißung auf.
- Weitere Züge fließen in die Geist-Theologie des NT ein. Israel spricht Gottes Immanenz als „Weisheit“ aus (Chokma, Ruach, Sophia, Sapientia); aber macht – glücklicherweise – daraus keine fertige Systematik.
- Das stellt vor unterschiedliche religionsgeschichtliche Einflüsse.
- In den Evangelien wächst der ausdrückliche Bezug auf Geist als Gottes heilbringende Wirkkraft – von Mk/Mt über Lk zu Joh.
- Jesus selbst ist vom Geist erzeugt, berufen und geführt; und das Heil, das er uns schenkt, ist Geistesgabe (Mt 5,11; Luk 4,24).
- Bei Johannes bringt der Geist die Fülle des Heils; der Erhöhte schenkt ihn den Jüngern; in der Kirche lebt und wirkt er weiter.
- In der Apostelgeschichte, dem „Evangelium des Heiligen Geistes“, trägt der Geist ähnliche Züge wie im Alten Testament: ekstatisches Hingerissen-werden mit dem Auftrag weltweiter Verkündigung.
- Paulus setzt andere Akzente: Geist als das Leben der Herrlichkeit Jesu im Herzen des Menschen; er betet in uns Abba-Vater und fordert uns auf, im Geiste zu wandeln (Gal 5,25).
- In der Charismenlehre entfaltet Paulus seine Geisttheologie. Doch die Gaben des Geistes sind keine spektakulären Phänomene, wie es später *Max Weber* deutet („charismatische“ Führungspersönlichkeit); davor warnt Pau-lus sogar. Die Geistesgabe ist einfachhin das christliche Leben, wie es Gott einem jeden Menschen aufträgt: „Nur wie der Herr einem jeden zugeteilt,

<sup>7</sup> Vgl. die gut dargebotene Zusammenfassung von Bernd Jochen Hilberath, *Pneumatologie*. Düsseldorf 1994, 33-102.

wie Gott einen jeden berufen hat, so wandle er. Es gibt doch für uns nur einen Gott, den Vater, *von dem* alle Dinge sind und *wir zu ihm*; und einen Herrn Jesus Christus, *durch den* alle Dinge sind und *wir durch ihn*.“ (1 Kor 7,17; 8,6) Man darf fortsetzen: „Und es gibt einen Geist, *in dem* alle Dinge sind und *wir in ihm und er in uns*“. Denn der Geist ist das „Angeld der künftigen Herrlichkeit“.

– Die johanneische Theologie gründet auf dem „Geist der Wahrheit“, der als „Strom lebendigen Wassers“ aus der Seite Jesu quillt; als der „andere Paraklet“ führt er Jesu Werk weiter und vereint uns mit Gott.

Die sogenannte „religionsgeschichtliche Schule“ der Theologie (nach 1900) fand in solchen Aussagen heidnische Relikte. Aber es ist genuines biblische Zeugnis, das weiter ist, als engstirnige Philologie es wahrhaben will.

Es erfordert nicht viel Argumentationskraft, um zu sehen: mit „Geist“ ist all das gemeint, was Gott in seinem Reichtum und seiner Wirkkraft gilt. Es ist aber ebenso leicht zu sehen, daß jede formelhafte Zusammenfassung nur eine Verarmung sein kann.

### *Entfaltung in der Geschichte und Verarmung in der Sinngebung*

Das bestätigt die Geschichte. Um 200 prägte die lateinische Christenheit (Tertullian?) den Neologismus (sprachliche Neubildung) „spirit(u)alis“ für das griechische „pneumatikos“<sup>8</sup>. Schnell wurde er zum festen Begriff. Doch das Substantiv „Spirit(u)alitas“ kam bis in unser Jahrhundert kaum vor. Aimé Solignac<sup>9</sup> macht drei Bedeutungsebenen aus: – eine religiöse an Paulus orientiert; – eine juristische (am häufigsten) für Besitz oder Recht, für Funktionen der Kirche; – eine philosophische, die das „Geistige“ in den Gegensatz zum Körperhaften, Sinnenhaften stellt.

Die Übersetzungen von „Spiritualität“ zeigen die Gefahr einer Verengung. „Geistlichkeit“ ist festgelegt auf den Klerikerstand und bleibt äußerlich. „Geistigkeit“ klingt intellektuell verengt in idealistischer, neuplatonischer Verachtung des Materiellen. Auch „Spiritualismus“, ein eher philosophisch gebrauchtes Wort, liegt auf dieser Ebene. „Spiritismus“ neigt sich gleichsam zur anderen Seite, zu Aberglauben, Klopfggeistern, Tisch-Rücken, Channeling usw. In Nord- und Süd-Amerika wurde daraus tatsächlich eine Religion.

Der Missionar des Neo-Hinduismus Vivekananda (1863–1902) begei-

<sup>8</sup> In *Études sur le latin des chrétiens* I, Rom 1961<sup>2</sup>, hat Christine Mohrmann die Grundlagen gelegt; D. von Damme vermutet, daß der Traktat mit dem frühesten Auftreten des Adjektivs (Ps. Cyprian, *Adversus Judäos*, Ausg.: Fribourg 1969) nicht von Tertullian stammt.

<sup>9</sup> Nach *DictSpir XIV*, Paris, zu Geschichte und Sinn des Wortes.

sterte mit seinem Auftritt auf dem ersten „Weltparlament der Religionen“ 1893 in Chicago die Teilnehmer: „Auf, indische Spiritualität (spirituality), erobere die Welt!“ Als Schüler des Heiligen des Neo-Hinduismus *Ramakrishna* legte er mit Vedanta-Gesellschaft und Ramakrishna-Mission die Fundamente für das Blühen des Hinduismus in der abendländisch-christlichen Gesellschaft. Doch *Reinhart Hummel*<sup>10</sup>, von dem diese Information stammt, stellt fest: „Sein Schlüsselbegriff ‚Spiritualität‘ hat in der hinduistischen Sanskritgelehrsamkeit kein Gegenstück.“ Er wird christlicher Herkunft sein. Auch hier wird die Verarmung des Begriffes deutlich. *Vivekananda*<sup>11</sup> schreibt nämlich im Stile der aufklärerischen Vernunftreligion des Abendlandes: „Wir sollten mit denen sympathisieren, die, weil sie der Vernunft folgen, überhaupt zu keiner Religion gelangen. Denn es ist besser, daß der Mensch, weil er der Vernunft Folge leistet, Atheist wird, als daß er auf die Autorität von irgend jemand hin blindlings an zweihundert Millionen Götter glaubt.“

Aber das biblische und paulinische „pneumatikos/spiritualis/geistlich“ hat wenig zu tun mit dem „reinen Geist“ griechischer Philosophie, der „reinen Vernunft“ *Immanuel Kants*, dem elitären Anspruch *Vivekanandas* oder mit *Ken Wilbers* titanischer Welt-Systematik. Biblisch meint „spiritualis“ den ganzen Menschen – mit Leib und Seele, mit Gefühl und Tun, durchdrungen von der göttlichen Dimension und deshalb geöffnet auf die Vollendung der Geschichte durch Gottes endgültiges Geistgeschenk. Dieser Geist Gottes ist nicht abzulösen von Gottes Menschwerdung, umfaßt daher die ganze Breite des Menschlichen, wie sie in Jesu Leben, in seinem Gang zum Kreuz und in der Hoffnungserfahrung der Auferstehung erscheint.

### *Eine dynamische Wirklichkeit*

Diese Dynamik der Geisterfahrung ist neben ihrer Ganzheitlichkeit, die Leib, Materie, Geschichte umgreift, Wesenszug der christlichen Spiritualität. Das sperrt sich gegen jede objektivistische Festlegung auf hantierbare Begriffe. *Hans Urs von Balthasar*<sup>12</sup> schreibt von diesem „Unbekannten jenseits des Wortes“: „Dieser Geist ist Atem, nicht Umriß, daher will er uns nur durchatmen, sich uns nicht vergegenständlichen; er will nicht gesehen werden, sondern sehendes Auge der Gnade sein; und es kümmert ihn wenig, ob wir zu ihm beten, wenn wir nur mit ihm beten: Abba, Vater, nur einwilligen

<sup>10</sup> *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland*. Herausforderung an Kirche und Gesellschaft. Darmstadt 1994, 32.34.

<sup>11</sup> *Meine Arbeit: Mystik im Dialog – Christliche Tradition, Asiatische Tradition, Vergessene Traditionen*. Würzburg 1993, 106.

<sup>12</sup> *Spiritus Creator*. Einsiedeln 1967, 100.

in sein unaussprechliches Seufzen auf dem Grund unserer Seele. Er ist das Licht, das man nicht sehen kann, außer auf dem beleuchteten Gegenstand, und der ist die in Jesus erschienene Liebe zwischen Vater und Sohn.“

Die Fixierung auf die Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen vernachlässigt deren biblisch und patristisch überlieferte Dynamik. So gab es bis Ende des 4. Jahrhunderts keine „Du-Anrede“ an Gottes Geist. Er wurde erfahren und verehrt als die Kraft des Betens zu Gott dem Vater, dessen Herrlichkeit sichtbar wurde im menschengewordenen Sohn. Erst als die Pneumatomachen ihn als geschaffene Kreatur hinstellten, widersprachen die Kirchenväter (die drei Kappadozier *Gregor von Nazianz*, *Gregor von Nyssa* und *Basileios* mit *Johannes Chrysostomos*) und verteidigten die Wesensgleichheit des Heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohn. Daraus ergab sich auch die „Du-Aussage“ zu eben diesem Geist<sup>13</sup>.

Doch zugleich wurde in Ehrfurcht Gottes Unerkennbarkeit betont. Auch Paulus preist sie in 1 Kor 2: „Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und keinem Menschen ins Herz empor gestiegen ist...“. Die „Theologia Mystica“ des *Dionysios, des Areopagiten* besingt die „Über-Un-Erkennbarkeit“, das dunkle Licht, die überhelle Nacht Gottes.

Das heutige Aufbrechen neuer „Geisterfahrung“<sup>14</sup> muß wie Mose in dieser Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes verharren

### *Die orthodoxe Geistes-Theologie als Lehrmeister*

Die orthodoxen Kirchen werfen den westlichen Kirchen vor, daß sie diese Geheimnistiefe Gottes mit Verstandesschärfe und Gemütskälte zerreden und zerdenken und damit das biblische Geistzeugnis zerstören.

a) Im Hesychasmus-Streit des *Gregorios Palamas*<sup>15</sup> (1296–1359) mit dem Philosophen *Barlaam* wird es greifbar. Letzterer, vom lateinischen Denkstil geprägt, kam 1330 aus Kalabrien in seine griechische Heimat zurück und entdeckte dort – in heutigem Jargon gesagt – „finsterstes Mittelalter“. Es ging um Gotteserfahrung. Er war entsetzt, daß die „Hesychasten“ den Leib ins Gebet hinein mitnahmen und in der Licht-Erfahrung Gott zu begegnen glaubten. Er beschimpfte sie als „Omphthalmo-Skopoi“, als Nabelbeschauer. *Gregorios* hingegen lehrte: In diesem „Licht“ wird wirklich Gott erfahren – zwar nicht in seinem Wesen, das nur Gott kennt, sondern in sei-

<sup>13</sup> Meine Einleitung zu: *Das Mysterium und die Mystik*. Würzburg 1974; auch *Entzündet in uns das Feuer deiner Liebe*. Gebete zum Heiligen Geist. München 1990.

<sup>14</sup> Vgl. das von mir entworfene Papier der charismatischen Bewegung: „*Der Geist macht lebendig*“. Münsterschwarzach 1987.

<sup>15</sup> Nach Jürgen Kuhlmann, *Gregor Palamas*, in: G. Ruhbach u. J. Sudbrack (Hgg.), *Große Mystiker. Leben und Wirken*. München 1984, 144–155.

ner „Energie“ (sein Ausströmen in Schöpfung und Erlösung); sie aber bleibt identisch mit der „Ousia“. Mit diesem uns unlogisch scheinenden zweifachen Begreifen von Gottes Wirklichkeit rechtfertigte *Gregorios* die biblisch fundierte Theologie der Kirchenväter, daß der Mensch im Gebet „Gott wird“, ergriffen vom göttlichen Licht, vergöttlicht – nicht im Wesen des ewigen Ursprungs, aber im Licht göttlicher Energie, die Gott ist. Dieses „zweifache Begreifen“ von Gott ist Grundlage der hesychastischen Tradition, die durch das Jesusgebet bekannt wurde.

b) Der orthodoxe Theologe *Vladimir Lossky*<sup>16</sup> hat dieses Anliegen der Orthodoxie in einen dogmatischen Entwurf eingebracht. Er geht aus vom Streit um das „Filioque“<sup>17</sup>. Im allgemeinchristlichen, nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis heißt es, daß der Heilige Geist „vom Vater ausgehe“. In Spanien fügte man „filioque“ ein: „vom Vater und vom Sohn zugleich“. Erst im 11./12. Jahrhundert wurde der Zusatz von der römischen Liturgie übernommen. Doch die orthodoxen Kirchen wehren sich dagegen, finden hierin geradezu einen Grund der Kirchenspaltung.

*Lossky* argumentiert religionssoziologisch: Wenn der Geist vom „Vater und vom Sohn“, vom ewigen Wort Gottes ausgeht, dann richtet sich seine Wirkkraft in der Welt, in der Kirche nach der Wahrheits-Gestalt des Wortes. Das ergibt ein westlich-lateinisches Kirchenbild, in dem die Züge des Glaubens in der ewigen Wahrheit des Wortes, des „Logos“ verankert grundsätzlich unverändert fest-liegen. Wenn der Geist aber unvermittelt aus dem göttlichen Urgrund hervorgeht, dann steht sein Wirken auch in unsrer Welt auf sich selbst. Seine Impulse, Gottes Dynamik, laufen nicht notwendig auf worthaften, festgelegten Bahnen, sondern wehen „wie der Wind – und du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt“ (Joh 3,9). Gottes Geistes-Gegenwart in der Welt bewegt die Subjektivität, die Spontaneität der Christen, das Aufmerken auf die Zeichen der Zeit. Natürlich muß die Geist-Wirklichkeit im Gespräch mit der Wort-Wirklichkeit stehen. Pneuma-Kirche und Logos-Kirche vergegenwärtigen nur vereint Gottes Wahrheit in der Welt. Aber das Verhältnis von Pneuma zur Logos-Kirche ist keines der Unterordnung, sondern muß ein bleibender Dialog sein.

c) Man mag über die Argumentation *Losskys* geteilter Meinung sein. Aber er weist auf Wichtiges hin: Ob in der lateinisch-westlichen Tradition der Blick auf institutionelle Verfassung und theologische Argumentation nicht oftmals das Aufmerken auf neue Impulse des Geistes Gottes, auf seine „Gegenwart“ in uns, verstellt hat und immer noch verstellt?

<sup>16</sup> *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*. Graz 1961.

<sup>17</sup> Dazu Hilberaths (Anm.7) faßliche Zusammenfassung.

Beispiele gibt es zur Genüge! Der Schritt des christlichen Bewußtseins aus der synagogalen Verhaftung hinaus in die neue und andere Welt des damaligen Hellenismus war ein solches Aufmerken auf die Lebendigkeit des Geistes, der „weht, wo er will“ – im Athen des *Sokrates* oder im Neuplatonismus des *Plotin*. Die Apostelgeschichte stellt neben die Heidenmission des Paulus eine Bekehrung des Petrus: „Kann etwa jemand das Wasser verweigern, daß diese nicht getauft würden, die den Heiligen Geist empfangen haben wie auch wir?“ (Apg 10, 47) Die Ordensgründungen – eines *Franziskus* innerhalb einer reich gewordenen Kirche, eines *Ignatius* innerhalb einer starr regulierten Ordensauffassung, einer *Mary Ward* innerhalb der Ausgrenzung durch die Männer – entstanden aus dem Aufmerken auf die Zeichen der Zeit, die Neues ankündigten, brachen starrgewordene Strukturen des Christentums auf in die Zukunft hinein, nahmen das Wort Christi ernst: „Der Beistand (der Paraklet), der Hl. Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.“ (Joh 24,26)

### *Zeichen der Zeit – Zeichen von Gottes Heiligem Geist*

Die Unterscheidung „Logos-“ und „Pneuma-Kirche“ weist den Weg: Nicht von festgelegten Prinzipien ausgehen und in vorgegebene Strukturen einordnen, was die Zeit „lehrt“, sondern umgekehrt: sensibel werden für das, was die Zeit und das menschliche Suchen erahnen lassen, und dann den Dialog von Logos-Kirche und Pneuma-Kirche suchen. Auf jeden Fall gilt *Otto Hermann Peschs*<sup>18</sup> „eherne Regel“ für das Aufmerken auf die Geistwirklichkeit: Der Weg führt „nicht von der Person (des Geistes) zum Wirken, sondern vom Wirken zur Person“.

Vielfältig sind die „Zeichen der Zeit“: – daß Gottes Geist auch in fremden Religionen wirkt und auch dort den Menschen das Göttliche „offenbart“; – daß die Moral vom „Theonomen“ zum „Autonomen“ hinweist, das heißt: im Blickwinkel der biblischen Offenbarung wird der Wandel des menschlichen Bewußtseins ernstgenommen und nicht einfachhin eine abstrakte Aussage als ewige Wahrheit Gottes hingestellt; – daß das plurale Zusammenleben der Menschen nicht einfachhin als Werte-Pluralismus abgeurteilt werden darf, sondern durch die vom Vatikanischen Konzil betonte Hochachtung vor der Freiheit des fremden Gewissens berechtigt ist; – daß die Befreiungstheologie mit der von Papst Johannes Paul II. gebrandmarkten „sozialen Sünde“ ein weltweites Anliegen des Geistes aufgreift; – und daß dies alles am Wort „Spiritualität“ zu erkennen ist.

<sup>18</sup> *Ich glaube an Gott, den Hl. Geist*, in: *Lebendige Seelsorge* 1998, 75–80.



### 1. Das Suchen nach „Spiritualität“ als Gesprächspartner

An vielen Orten findet sich ein Suchen nach „Religiosität“. Die moderne Zeit ist nicht areligiös; ihr Suchen verbirgt sich hinter dem, was „Esoterik“ oder „Synkretismus“ oder „vagabundierende Religiosität“ genannt wird. *Michael E. Ebertz*<sup>19</sup> fordert daher religionssoziologisch Entsprechendes zu dem, was *Peter L. Berger*<sup>20</sup> eher religionspsychologisch analysiert hat:

- Keine „Option der Selbstgenügsamkeit“ („Strategie des Einigeln“); nach *Berger*: sektierisches Sich-Abschotten und Aburteilen alles anderen.
- Keine „Option der Selbstregulierung“ („Strategie des Durchwursteln“); *Berger* spricht vom liberalen „Anything goes“.
- Sondern eine „Strategie der Selbststeuerung“, „der Entwicklung“; *Berger* ermuntert zum Dialog auch mit seltsamen Gesprächspartnern.

Das meint: „Die Kirche ist aufgeschlossen für die Veränderungen in ihrer Umwelt, erkennt unausweichliche Anpassungszwänge, versucht diese aber im Entwicklungsprozeß (im Hinblick auf sich selbst, aber auch bezüglich ihrer Umwelt) zu transformieren, d. h. den ‚Gegenwind‘ als ‚Aufwind‘ oder ‚Rückenwind‘ wirken zu lassen, um die Voraussetzungen zu schaffen, den Zeitgenossen in der fragmentierten Erfahrungswelt der strukturell, kulturell und individuell pluralisierten Gesellschaft sinnstiftend und heilsdienlich, also ein ‚Sakrament‘ zu sein. Damit werden der für die Kirche relevante gesellschaftliche Kontext und die Kirche als gesellschaftliche Größe selbst prinzipiell, aber auch konkret von ihren eigenen Ressourcen her als gestaltbar und veränderbar erlebt, ohne Gefahr zu laufen, die Selbststeuerungskräfte zu überschätzen“ (*M. E. Ebertz*).

Das verbreitete, wenn auch vage esoterische Reden von „Spiritualität“ legt nahe: Hier ist der wichtigste Gesprächspartner des Christentums innerhalb der mitteleuropäischen Gesellschaft. Auch was von anderen Religionen auf uns zukommt, ist meist von ihr überformt. Hier findet die christliche Reflexion die Zeichen der Zeit, Zeichen von Gottes Geist.

### 2. Das Thema der Erfahrung

Und die wichtigste Anfrage lautet: Der heutige, gelebte und verkündete christliche Glaube ist erfahrungsarm. Schon vor Jahrzehnten hat der evangelische Theologe *Gerhard Ebeling* das „Erfahrungsdefizit“ von Theologie und Kirche gebrandmarkt. Die großen theologischen Entwürfe der jüngsten Vergangenheit kreisen um diesen Mangel: *Karl Rahners* „transzendente

<sup>19</sup> *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*. Freiburg 1997, 140f.

<sup>20</sup> *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*. Frankfurt/New York 1994.

Erfahrung“; *Hans Urs von Balthasars* theologische „Ästhetik“, „Schau der Gestalt“; *Henri de Lubacs* „théologie nouvelle“ mit dem „desiderium naturale in supernaturam“, der „naturhaften Sehnsucht des Menschen zur übernatürlichen Erfüllung in Gott“. Auch *Eugen Bisers* Forderung nach einer „therapeutischen Theologie“ gehört hierher.

Es ist *Losskys* Anliegen der „Pneuma-Kirche“, das zu wenig Echo in der „Logos-Kirche“ findet. Der restriktiven vatikanischen Instruktion zur „Mitarbeit der Laien in der Kirche“ warf der Innsbrucker Altbischof *Stecher* im Dezember 1997 Gefühlskälte (Erfahrungsarmut) vor. Doch stehen nicht gerade die sogenannten Laien im Kontakt zur „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“<sup>21</sup>, dort, wo die „Zeichen der Zeit“ sichtbar werden! Der andere Träger der „Logos-Kirche“, die theologische Reflexion, ist zu fragen, ob und wie intensiv er das Erfahrungszeugnis der christlichen Tradition, die „Mystik“ in sein Forschen einbezieht. Die Erhebung *Thérèse von Lisieux'* mit ihrer so schlicht erscheinenden Biographie zur Kirchenlehrerin kann Schibboleth, Prüffrage sein, inwieweit man „Erfahrungen“ ernst nimmt: An ihnen ist zu ermessen, in welcher Sprache und Mentalität die Botschaft Jesu heute auszusprechen ist.

### 3. Kosmische Mystik: „Gott in allen Dingen finden“

Inhaltlich ist das neue Suchen nach „Spiritualität“ geprägt von etwas, das im lateinischen Christentum unter Pantheismus-Verdacht steht. *Hans Waldenfels*<sup>22</sup> zitiert hierzu den singhalesischen Theologen *Aloysius Pieris*, dessen asiatische Mentalität eine der Quellen heutiger Esoterik repräsentiert: „In diesem System greifen die Ordnung der Natur und die Ordnung der Gesellschaft ineinander über, die gesellschaftliche Harmonie wird gesichert durch die kosmische Kommunion mit den Elementen der Natur.“ Gott wird – nicht so sehr in radikaler Transzendenz, sondern – im Gesetz dieser Vernetzung von Mensch und Natur erfahren.

Diese Erfahrung nannte *William James*<sup>23</sup> vor etwa 100 Jahren nach dem kanadischen Arzt *Burke* „kosmische Mystik“. Sie lebt in den Kreisen, die nach neuer Spiritualität suchen: Gott als Vernetzung aller Wirklichkeiten, Gott als Seele des Kosmos, Gott als Energie, aus der alles lebt, von der alles bewegt wird, Gott als inneres Gesetz vom Lauf der Dinge.

<sup>21</sup> Anfang der pastoralen Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über „*Die Kirche in der Welt von heute*“.

<sup>22</sup> *Gottes Wort in der Fremde*. Bonn 1997, 183.

<sup>23</sup> Seine „*Varieties of Religious Experience*“ (1902, deutsch 1979 u. öfter) gelten als Beginn einer nicht-materialistischen Religionspsychologie.

Vor dem abschirmenden Nein ist auf die christliche Tradition zu hören: Bei *Ignatius von Loyola*<sup>24</sup> klingt „Gott in allen Dingen suchen und finden“ vielleicht voluntaristisch (aber man vergleiche die Betrachtung zur Erlangung der Liebe!). Doch *Meister Eckhart*, *Mechthild von Magdeburg*, die Patristik verstehen es seinshaft-ontologisch. So predigt Paulus vor hellenistischem Publikum: „Denn in ihm leben, bewegen und sind wir – wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Seines Geschlechtes sind wir ja auch.“ (Apg 17,28)

Aufmerksam geworden erstaunt man, wie oft das NT ähnlich spricht. Doch viele (wie die religionsgeschichtliche Schule) mißtrauen solchen Texten. Die Einheitsübersetzung verfälscht sogar eine paulinische Hoffnungsschau zu: „Daß Gott herrsche über alles und in allem“ (1 Kor 15,28). Im Text aber steht: „Daß Gott alles in allem sei.“ *Otto Hermann Pesch*<sup>25</sup> fragt mit Recht: „Haben die biblischen Texte nicht auf ihre Weise im Blick, was wir heute die ‚Selbstorganisation‘ und die ‚Selbsttranszendenz‘ der Natur nennen?“ – ein typisch esoterisches Anliegen. *Bela Weismahr*<sup>26</sup> erinnert philosophisch daran, daß auch nach *Thomas von Aquin* Gott als Erst-Ursache den Urgrund und das Urprinzip alles Wirklichen darstellt.

Was bedeutet das für Gebet und Meditation? Die Schönheit, das Blühen, die helle Buntheit der Dinge, das Leben von Pflanze und Tier, das Fließen des Wassers und das Wehen des Windes, aber besonders die Liebe des Menschen sind nicht nur Hinweise auf einen weit entfernten Gott, sondern in sich schon Gegenwart dieses Gottes.

Die Ostkirche erlebt dies aus ihrer Verwurzelung in der Tradition stärker als wir. Das Wissen um Gottes Heiligen Geist, Gottes Wirkmächtigkeit in der Welt, ist der Schlüssel dieser Spiritualität.

#### 4. Die Würde des Menschen in Gott, vor Gott

Gerade aus dem unter Pantheismusverdacht stehenden biblischen Zeugnis erwächst ein neuer Zugang zu Gottes Transzendenz, Jenseitigkeit. Für Paulus ist Gottes Geist die Mitte der menschlichen Existenz. „In ihm rufen wir: Abba, Vater!“ Er betont: „Weil ihr Söhne seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, der ruft: Abba, Vater!“ (Röm 8,15) Das also, was das Wesen des Menschen ausmacht, sich Gott hinzuwenden, vollbringt und ist Gottes Geist selbst. Dies ist nicht moralisierend-asketisch ge-

<sup>24</sup> Mein Beitrag: „Gott in allen Dingen finden“: Eine ignatianische Maxime und ihr metahistorischer Hintergrund, in: *Ignacio de Loyola y el Tiempo*. Bilbao 1992, 343–368.

<sup>25</sup> S. Anm. 18.

<sup>26</sup> *Gottes Wirken in der Welt*. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders. Frankfurt 1973.

meint, sondern wörtlich-seinshaft. Gottes „Immanenz“ bricht auf zum Du des transzendenten Gottes. Überholt dies nicht den Pantheismus der hellenistischen Religion und auch der deutsch-idealistischen Philosophie? Doch es ist keine eindimensionale Auflösung des Mensch-Gott-Abstandes in Identität, sondern nimmt ernst: Gott übersteigt das Begreifen einer eindimensionalen Logik; Gott ist mehrdimensional; dogmatisch gesagt: Gott ist dreifaltig.

Man muß sich der Tragweite der paulinischen Aussagen bewußt sein: Da sein Beten Gottes Geist selbst vollzieht, ist der Mensch in existentieller Tiefe – ostkirchlich gesagt – vergöttlicht. Doch eben hier steht er zugleich in Freiheit Gottes Du, Gottes Freiheit gegenüber. Freiheit ist nach Paulus die Würde des Menschen vor Gott und zugleich Gegenwart von Gottes Geist im Menschen. Im Galaterbrief (5,13 + 22)) schreibt er: „Ihr seid zur Freiheit berufen, ihr Brüder! Nur laßt die Freiheit nicht zu einem Anlaß des Fleisches werden. Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede.“ Vorher hatte er betont: „Denn ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, so daß ihr euch wieder fürchten müßtet, sondern ihr habt empfangen den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater!“ In Karl Rahners<sup>27</sup> dialektischer Sprache heißt dies: Je mehr der Mensch mit Gott eins ist, desto mehr steht er in sich selbst. Dasjenige, in dem er am meisten er selbst ist, ist und vollzieht in ihm Gottes Geist. Dies so sehr, daß er seine Freiheit mißbrauchen kann gegen Gott.

Damit wird das Geheimnis Gottes berührt, das als „Dreifaltigkeit“ dogmatisiert wurde. Nur in diesem Rahmen bekommt das Reden von Gottes Geist Sinn. Aber darin wird Gotteserfahrung als Geist-Erfahrung erfüllt.

Das oft verstümmelt zitierte Gebet des *Augustinus*<sup>28</sup> meint eben dies:

*Du Gott – Gott in freier Transzendenz zu Mensch und Welt  
bist mir innerlicher als mein Innerstes – Gottes Immanenz in „mir“  
und höher als mein Höchstes – Gottes „je größeres“ Geheimnis.*

Das Verhältnis zu Gott läßt sich nicht auflösen in begriffliche Eindeutigkeit, wie es die denkerische Esoterik *Ken Wilbers* versucht: Alles und jedes einzubringen in eine Systematik, die – wenn auch mit anderen denkerischen Mitteln – *Hegels* Universallogik gleichkommen möchte.

*Ignatius*<sup>29</sup> hingegen läßt die zwei Züge nebeneinanderstehen. Einerseits sieht er, „wie Gott in den Geschöpfen wohnt: – in den Elementen ... in den Pflanzen ... im Menschen ... in mir“. Aber gerade deshalb steht der Mensch frei vor Gott und kann beten: „Nehmt, Herr, und empfangt meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen Willen.“

<sup>27</sup> Bela Weismahr (Anm. 26) hat entsprechende Äußerungen gesammelt.

<sup>28</sup> Man zitiert das „Innerste“ und vergißt das „Du“ und das „Geheimnis“.

<sup>29</sup> In seiner Exerzitien-Betrachtung zur Erlangung der Liebe.

### 5. Das Gesetz der Liebe

Man muß es dialektisch formulieren: Gottes Geist selbst ist es, der das tut, was der Mensch als sein Wesen vollzieht, sich im Beten frei Gott zuzuwenden. Es ist die gleiche Wahrheit, die *Gregorios Palamas* als zweifaches Begreifen Gottes beschreibt: Gott als „Ousia“ und Gott als „Energiea“. Die Mystiker haben dies als Liebe erfahren. *Nikolaus von Kues*<sup>30</sup> greift eine traditionelle Formel (dionysischer Herkunft) auf und lehrt: „Die Liebe tritt ein (in Gott), wo das Begreifen draußen bleiben muß.“ Das ist, wie er in der berühmten Diskussion mit dem *Vinzenz von Aggsbach* OCart zeigt, kein Irrationalismus, sondern ganzheitliche Erfahrung.

In unserem Jahrhundert hat wohl niemand dieses „Gesetz der Liebe“ so existentiell und zugleich so naturwissenschaftlich fundiert dargestellt wie *Teilhard de Chardin*<sup>31</sup>. Ihm geht es um die „Kosmische Mystik“ *William James*’ und der Esoterik, die ihn deshalb lange als einen der ihren ansah: „Ich nenne kosmischen Sinn die mehr oder weniger klare Verwandtschaft, die uns psychologisch an ein Ganzes, das uns umgibt, bindet.“ Doch das Gesetz dieser „affinité“ ist keine esoterische Verschmelzung, sondern Liebe. „Die Liebe schließt die Liebenden enger zusammen, ohne sie zu verschmelzen, und die Liebe läßt sie in dieser gegenseitigen Berührung eine Erhöhung finden, die sie befähigt, in der Tiefe ihrer Selbst die mächtigste und schöpferischste Eigenständigkeit zu wecken.“ – „Die wahre Einigung verschmilzt die Seienden nicht, die sie einander nähert. Sie differenziert sie im Gegenteil noch mehr: Das heißt, wenn es sich um denkende Teilchen handelt, ultrapersonalisiert sie sie. Das Ganze ist nicht das Gegenteil, sondern gerade der Pol der Person. Totalisation und Personalisation sind die zwei Ausdrücke einer einzigen Bewegung.“

Ebendies meint *Karl Rahner* mit dem Paradox: Je mehr eins mit Gott (Totalisation), desto mehr Eigenstand in Freiheit (Personalisation). *Teilhard* entdeckte in dieser Dialektik die evolutive Struktur des Kosmos. Er baue sich von einer Anfangspolarität (der Spannung in den Atomen) her auf bis zur Grundpolarität von Gott und Mensch, von „Einheit (in Gott), die differenziert (zur Freiheit vor Gott).“

### 6. Die Sprache der Poesie

Es geht stets um das Geheimnis von Gott und Welt, das die Theologie in vielfältigen Sprachspielen auszudrücken versucht: in Paradoxien, in Nega-

<sup>30</sup> In: *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl*. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters (T. I+II). Münster 1966f, habe ich viele Belege gesammelt; z. B. II,116: „Ibi intellectus caligat, ubi amor penetrat“, nach dem viel gelesenen Ps. Bernhard, *De Caritate*.

<sup>31</sup> Nach Adolf Haas, *T. d. C.-Lexikon*. Freiburg 1971, II,77.104; I,237.

tionen (Gott ist weder ... noch ...), in Analogien (Gott ist wie ...), in Übersteigerungen (Gott ist mehr als ...), auch in Wiederholungen.

Die Mystiker<sup>32</sup> aber ziehen die Sprache der Poesie vor. *Angelus Silesius*<sup>33</sup> dichtet:

Halt an wo laufsttu hin / der Himmel ist in dir:  
suchstu GOtt anders wo / du fehlst Ihn für und für.  
Die GOttheit ist mein Safft: /was auß mir grünt und blüht  
Das ist sein Heilger Geist / durch den der trib geschicht.

*Johannes vom Kreuz*<sup>34</sup> bringt in der Vorrede zum „Geistlichen Gesang“ die Hermeneutik des Sprechens von Gott auf den Punkt, indem er auf seine Lyrik hinweist: „Wer wird je imstande sein zu beschreiben, was der Geist den liebenden Seelen, in denen er Wohnung genommen, zu verstehen gibt? Gewiß niemand, selbst jene nicht, denen diese Begnadigung zuteil geworden. Aus diesem Grunde nehmen sie zu Bildern, Gleichnissen und Vergleichen ihre Zuflucht. Liest man diese Vergleiche nicht mit demselben Geist der Liebe, der aus ihnen weht, so scheinen sie mehr Albernheiten als höchst vernünftige Ausdrücke zu sein. Da es sich um reine Liebesergüsse handelt, so ist es besser, man lasse ihnen den ganzen Reichtum des Sinnes, damit jeder nach seiner Befähigung und dem Zuge seines Geistes entsprechend daraus schöpfe, als daß man sie in einem bestimmten Sinne erklärt.“ Er, der hochgebildete Theologe, sieht seine Lyrik „unter dem Einfluß einer innigen Liebe zu Gott geschrieben ... unter dem Einfluß einer Fülle von Erleuchtung eingegeben“, und meint zu seiner kommentierenden Theologie: „Man muß sich nicht notwendig daran binden.“

Die Verkennung dieser Wahrheit, daß das Verhältnis von Gott und Mensch (wie die Liebe von Mensch zu Mensch) nicht auf den menschlichen Begriff zu bringen ist, ist das „Proton Pseudos“ (Grundirrtum) der Esoterik. Ob es nicht auch das Proton Pseudos mancher Theologie<sup>35</sup> ist? Denn auch sie beruht vor allem auf Erfahrung – des Volkes Israel, Jesu Christi, der Apostel, der Kirche, und eben auch der Zeichen der Zeit, wie sie heute im Suchen nach „Spiritualität“ sichtbar werden.

Erfahrung drückt sich zutiefst in Poesie, in Ästhetik aus. Ob Gottes Heiliger Geist nicht Gottes ewig klingende Poesie ist?

<sup>32</sup> Die sogenannte philosophische Mystik reduziert Liebe auf Erkennen.

<sup>33</sup> Ausgabe Louise Gnädinger. Stuttgart 1984, I, 82.90.

<sup>34</sup> Nach: G. Ruhbach, J. Sudbrack, *Christliche Mystik*. Texte aus zwei Jahrtausenden. München 1989, 308f (verkürzt).

<sup>35</sup> Zum Ganzen mein im Druck befindliches Buch: *Gottes Geist ist konkret*. Spiritualität im christlichen Kontext (Echter-Verlag, Würzburg).